LA DONNA SEGNO DEI TEMPI. NARRAZIONE AUTOBIOGRAFICA E NON DELL'ACCESSO DELLE DONNE ALLO STUDIO, RICERCA, INSEGNAMENTO DELLA TEOLOGIA

*CETTINA MILITELLO**

Abstract: Il lavoro presente ha l'intento di esporre i significati dell'immagine della donna come segno dei tempi. Già dal titolo si nota che si tratta di una narrazione autobiografica, non necessariamente una apologia a favore di un accesso più largo delle donne allo studio e alla ricerca della teologia. Al centro sta il racconto autobiografico con le sue tappe importanti. Il percorso autobiografico è poi inquadrato nel panorama generale della teologia delle donne in diversi campi di studio e di ricerca. Alla fine è prospettata un'incidenza ecclesiale della teologia "al femminile".

Keywords: donna, evangelizzazione, segni dei tempi, teologia, ricerca.

1. "Segno dei tempi"

L'espressione "segno dei tempi" è evangelica. La ritroviamo in un analogo contesto in tutti e tre i vangeli sinottici (*Mt* 16,1-3; *Mc* 8,11-13; *Lc* 12,54-56). A Gesù farisei e sadducei chiedono un segno dal cielo. Polemicamente egli richiama luoghi proverbiali. "Rosso di sera, buon tempo si spera" – diciamo in Italia ancora oggi. Capaci di prevedere il buono o il cattivo tempo dall'aspetto del cielo, gli interlocutori non sanno interpretare i segni della salvezza che Dio opera nel loro presente.

Il riferimento, dunque, è alla persona di Gesù, alla sua identità messianica, alle parole e alle azioni che l'accompagnano. Segno, *semeion* ha nel Nuovo Testamento una valenza forte – si pensi alla sua pregnanza nel IV Vangelo. Potremmo dire più in generale che tutta la storia della salvezza sta nella offerta/domanda di segni che non sempre è facile riconoscere e interpretare. Vale lo stesso per il segno ultimo, Gesù stesso, il Messia che ricusa di compiere miracoli a comando e chiede d'essere riconosciuto non nella straordinarietà delle sue azioni ma nell'accoglienza totale della sua persona, e del suo messaggio. "Segno" è qui accostato a "tempo". Non si tratta di un tempo qualsiasi, ma del *kairos*, del tempo opportuno, ossia del

* Pontificio Istituto Liturgico „S. Anselmo", Roma.

tempo salvifico che in Gesù, nelle sue parole e nelle sue azioni, si è fatto definitivamente e pienamente presente.

La locuzione di cui parliamo non ha avuto un grande successo nella storia della comunità cristiana. Con tutta probabilità per la fatica sottesa del discernimento. I segni dei tempi, infatti, vanno riconosciuti, decodificati, acquisiti nella loro valenza profonda. Chiamano in causa i cristiani tutti, così come chiamavano in causa i farisei e i sadducei rovesciandone la pretestuosa domanda di prodigi.

L'ignavia collettiva, la disattenzione al presente, e la complessità del riconoscerlo come tempo salvifico, in qualche modo ha avuto una inversione di tendenza nei primi anni '60 del "secolo breve". Nell'immaginario della mia generazione, quella che il Concilio comunque l'ha vissuto, l'espressione è infatti legata all'uso che i suoi documenti ne hanno fatto. E, prim'ancora, alla riacquisizione operata da papa Giovanni XXIII, il quale come segni dei tempi ha indicato nella *Pacem in Terris* taluni indicatori di quella mutazione profonda, già in atto, che la Chiesa faticava a discernere e tesaurizzare.

Segni dei tempi erano così per papa Giovanni l'"ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici", l' "ingresso della donna nella vita pubblica", la "configurazione sociale-politica profondamente trasformata" della famiglia umana. Fenomeni sociali, tutti e tre, che orientavano verso nuovi rapporti di convivenza nella consapevolezza di diritti e doveri reciproci (cfr. nn. 21-23). Il che, insieme, se incrementava la consapevolezza degli esseri umani di appartenere a questo mondo, li orientava

> a conoscere meglio il vero Dio, trascendente e personale; e ad assumere il rapporto fra se stessi e Dio a solido fondamento e a criterio supremo della loro vita: di quella che vivono nell'intimità di se stessi e di quella che vivono in relazione con gli altri (n. 24).

Il saggio papa si congedava dalla storia testimoniando ottimismo e speranza, mettendo in circolo il convincimento che l'umanità andasse naturalmente verso un orizzonte universale di riconciliazione e di pace.

I padri conciliari si sono posti sulla stessa linea nei luoghi non moltissimi in cui ricorre la locuzione.

Nell'ordine di promulgazione dei documenti, in *UR* 4 troviamo indicato come segno dei tempi lo sforzo d'avvicinarsi all'unità – è il movimento ecumenico a disvelarsi come tale, in esso agisce lo Spirito, la grazia dello Spirito che occorre con slancio accogliere e assecondare. *AA* 14 coglie come segno dei tempi "il crescente e inarrestabile senso di solidarietà di tutti i popoli". Di "segni propizi di questo tempo" parla *DH* 15 – in questione è la libertà religiosa, "necessaria soprattutto nella presente condizione della famiglia umana". *PO* 9, nel contesto dei rapporti presbiteri laici, chiede ai

primi di ascoltarne il parere, “giovandosi della loro esperienza e competenza … in modo da poter assieme a loro riconoscere i segni dei tempi”.

La locuzione ricorre infine nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*:

> Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico... L’umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all’insieme del globo. Provocati dall’intelligenza e dall’attività creativa dell’uomo, si ripercuotono sull’uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d’agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa (*GS* 4).

> Il popolo di Dio, mosso dalla fede con cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore che riempie l’universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio. La fede infatti tutto rischiara di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell’uomo, orientando così lo spirito verso soluzioni pienamente umane (*GS* 11).

Secondo il dettato conciliare i segni dei tempi evocano discernimento e profezia. Dicono la capacità di leggere il presente così da cogliere in esso l’orientarsi del futuro. Si tratta insomma di stare in allerta. Di non vivere appiattiti sul presente, ma di cogliere ogni spia, ogni segnaletica di cambiamento. E, messe in atto le istruzioni paoline – “Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie. Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono” (*1Ts* 5,19-21) – si tratta di esaminare tutto attentamente, lasciando cadere ciò che non merita d’essere preso in considerazione facendo tesoro, però, di tutto ciò che di positivo si affaccia all’orizzonte.

I segni dei tempi insomma evocano due categorie pesanti: quella del “segno”, nella sua rete complessa e fascinosa; quella del “tempo”, trama obbligata della nostra esistenza, parabola inevitabile e inesorabile che ci sposta in avanti, malgrado il nostro disperato abbarbicarci su presunte certezze. Chiave di volta è lo Spirito, il suo soffio, la sua spinta. Si tratta di abitare il presente avvertendone la forza critica e perciò mettendo in atto il discernimento in tutte le sue forme. Si tratta di orientare il futuro, di cogliere in anticipo le sue direttrici di marcia sino ad azzardare di “progettarne la

cultura". Si tratta insomma d'esercitare il dono della profezia, risorsa fondamentale del peregrinante popolo di Dio, dono a tutti partecipato, appunto, dallo Spirito.

2. La donna "segno dei tempi": Un percorso autobiografico

Vorrei nel contesto di questa evocazione entrare nel merito della "donna" quale segno dei tempi e, aggiungo, nella società e nella Chiesa. Infatti a più di cinquant'anni dalla *Pacem in Terris*, la questione non riguarda solo l'accesso della donna alla vita pubblica, ma anche e soprattutto la sua presenza qualificata nella Chiesa. E vorrei parlarne non genericamente dicendo della presenza viva, dell'apporto delle donne religiose e laiche nel tessuto delle nostre Chiese, ma più direttamente nella prospettiva di quella che, forse, è la novità maggiore della teologia alla fine del secolo XX: l'accesso delle donne allo studio, all'insegnamento alla ricerca della teologia.

Non farò un discorso astratto. Il percorso l'ho delineato più e più volte in contesti diversi. Punterò sulla narrazione autobiografica e spero d'essere efficace.

Quando si aprì il Concilio – l'11 settembre 1962 – frequentavo il liceo. Ho raccontato più volte l'emozione per un evento del quale non si capiva ancora la portata. Come credenti si era felici del fatto che la Chiesa si raccogliesse al suo più alto livello. Si sperava e aspettava un cambiamento.

In Italia da poco i televisori erano entrati nelle case comuni. Ricordo d'essere rimasta per ore a vedere la lunga processione d'ingresso al Concilio. Aggiungo che si trattava di un giorno feriale. Ma avevo convinto il preside della scuola a sciogliere le classi, data la straordinarietà dell'evento.

Il mio arcivescovo era il card. Ruffini, uno dei più intransigenti e duri verso ogni innovazione. Forse anche per questo non fummo particolarmente informati di quello che accadeva in Concilio. Ormai entrata alla facoltà di filosofia, nel 1965, lessi la *Gaudium et Spes*. E non riesco a dire quale fu la gioia, l'entusiasmo a quella lettura. La Chiesa cambiava. L'ingessatura si rompeva. C'era spazio al dialogo e all'incontro…

Confesso che nel fervore di quegli anni avrei probabilmente scelto la facoltà di teologia, solo che fosse stato possibile. Le donne però non vi erano ammesse. Lo sarebbero state proprio negli anni immediatamente seguenti. Fu così che nel 1968, ottenuta la laurea, grazie a una borsa di studio mi trasferii a Roma per studiare teologia. Le donne eravamo davvero poche. Nel mio corso soltanto tre a fronte di oltre 400 candidati agli ordini. Non fu facile muoversi in un ambiente culturalmente ostile, ma la gioia dell'accesso a una conoscenza sin lì preclusa rendeva leggere le difficoltà oggettive.

Nei miei progetti però, dopo la licenza, sarei tornata in Università, alla facoltà di filosofia. Garante dei miei studi era il professore che mi aveva guidato nella tesi. Purtroppo morì proprio nel 1972. E per me fu davvero uno choc. Mancavo da anni e il ritorno senza di lui era impossibile. Nel frattempo mi si era chiusa anche la possibilità d'insegnare filosofia nei licei. Era un momento difficile. Per l'Italia, poi, erano anche gli "anni di piombo"…

Io stessa vivevo con sofferenza la situazione surreale del Paese. Non a caso avevo scelto la teologia nel '68, ossia nell'anno della grande crisi, della svolta. Tra l'impegno politico e lo studio, scelsi quest'ultimo. Ma, sinceramente, credo che alla radice della mia scelta, nel '68, ci sia stato il condividere la crisi generazionale. Volevamo che il mondo cambiasse. Purtroppo il cambiamento non fu quello sperato. E, forse, sono stati i suoi ritardi a determinare poi il ricorso insensato al terrorismo.

In questo frangente la Chiesa viveva la stagione dell'immediato post-concilio. Come attuare il Concilio, come realizzare quella ecclesiologia di comunione, quel dialogo Chiesa-mondo, quella riacquisizione della Parola di Dio che il Concilio aveva additato? Come tradurre tutto ciò nel vissuto celebrativo delle nostre comunità stanche di passività e desiderose di un sano protagonismo?

Nel fervore e nell'ansia di mutamento si colloca anche la felice congiuntura che mi ha portata ad insegnare teologia. Proprio il chiudersi di tante porte, all'improvviso ne aprì una imprevista e imprevedibile. Il nuovo arcivescovo di Palermo, il card. Pappalardo, era arrivato con una serie precisa di indicazioni attuative del Concilio. Tra queste la riorganizzazione e il potenziamento degli studi teologici. Nacquero così l'Istituto teologico San Giovanni Evangelista per la Sicilia Occidentale, e la Scuola di Scienze religiose ad esso collegata.

Va anche detto che all'inizio degli anni '70 due donne insegnavano teologia in due Università romane. Questo precedente rese possibile anche in periferia la cooptazione di una donna nell'insegnamento. Era il 1975. Il mio dottorato sarebbe giunto a compimento solo quattro anni dopo nel 1979. E, ciò malgrado, mi sono trovata a insegnare ecclesiologia. Nell'anno accademico 1976/77, oltre che a Scienze Religiose, avrei insegnato anche all'Istituto teologico.

Prima d'entrare nel merito del mio approccio all'ecclesiologia, vorrei aggiungere qualcosa sulla mia esperienza di docente. Con gli alunni non ho avuto mai grossi problemi. All'inizio all'Istituzionale c'erano solo i candidati agli ordini; a Scienze Religiose gli allievi erano invece adulti che con fatica e sacrificio si accollavano una frequenza giornaliera triennale. Quanto ai colleghi tutto andò bene all'inizio. I problemi insorsero quando si ammisero al baccellierato le prime donne. Alcune di esse mi sono diventate colleghe.

Devo dire che a Palermo, dove ho cominciato, le donne che insegnano sono veramente tante…

Dinanzi all'eventualità, poi verificatasi, di una presenza massiccia delle donne, si creò una situazione di crescente conflitto. Si aggiungano poi le vicende della Chiesa in Italia, le scelte pastorali operate a metà degli anni '80.

Tuttavia, proprio gli ultimi '70 e i primi anni '80 hanno rappresentato per me un periodo felicissimo di creatività pastorale e teologica. L'Istituto diventava Facoltà ed essendo la sua specializzazione l'ecclesiologia, toccò a me scriverne la *ratio*. La considero la mia avventura intellettuale più avvincente. Nel frattempo era morta una allieva speciale, Costanze Scelfo Barberi. In suo onore venne creato un Istituto per i problemi dei laici e delle donne nella Chiesa. I suoi Colloqui hanno rappresentato per me un momento importante di visibilità. Chiamai a Palermo le teologhe italiane proprio nel gennaio del 1986 – era la prima volta che ci si incontrava tutte. Nel 1988, l'ultimo dei colloqui palermitani, avrebbe messo a tema "Donna e ministero". Avrei accolto teologi e teologhe cattolici, ortodossi, anglicani, protestanti… Insomma un momento importante e fruttuoso.

Le tensioni però si erano via via accresciute. E, insegnando già ecclesiologia presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum, decisi di lasciare Palermo e trasferirmi a Roma. Lì, azzerando quasi il mio percorso, avrei ricominciato, via via chiamata a insegnare in diverse facoltà, sino a trasferire la mia stabilità al Pontificio Istituto Liturgico.

In questo complesso contesto, ho sempre meglio messo a fuoco la mia proposta ecclesiologica (cfr. *Ecclesiologia. Manuali di Base*, Casale M. 1992; *La Chiesa il "Corpo Crismato"*, Bologna 2003; 2013). In essa ho cercato di mettere in circolo tre cose che mi sembrano indicative del pensare la Chiesa da parte delle donne. Innanzitutto mi sono rigorosamente iscritta, sia nell'uno che nell'altro lavoro, sulla scia del Vaticano II e della *Lumen Gentium* in particolare. Proprio per ciò mi sono avvalsa come *magna carta* di *Optatam Totius* 16. Mi sono fatta obbligo di mettere in relazione le dimensioni tutte del dire e del pensare la fede, acquisendoli come "luoghi teologici". Infine, nella trattazione ultima, ho assunto come locuzione chiave quella di "corpo crismato", optando sulla dimensione pneumatologica della Chiesa e sul mistero dell' "unzione", assunto quale chiave interpretativa dell'essere "cristiani". Per realizzare tutto ciò mi sono avvalsa di uno schema linguistico che distingue: struttura (nomi biblici e simbolici della Chiesa) – funzione (sacerdozio comune e ordinato) – elementi costitutivi della struttura (Spirito Santo e carismi). Il prodotto non è certamente riconducibile a una ecclesiologia femminista in senso militante; ma non ho mai taciuto o lasciato cadere ogni sfida inclusiva; né tanto meno ho rinunziato a dire la Chiesa a partire dalla mia condizione di donna e di laica. L'esito è quello di una

ecclesiologia comunionale, che fonda fortemente la soggettualità laicale. La mia ecclesiologia mette in questione il privilegio clericale e lo espunge, non meno di quanto espunge e condanna ogni residuo maschilismo. Nel segno della differenza e gratuità, e perciò della soggettualità plurima del popolo di Dio, ne estende le dinamiche alle Chiese stesse nel loro mutuo interagire riconoscendole come soggetto culturale esse stesse e dunque modulando diversamente il rapporto uno-molti, locale-universale, senza per altro disattendere l'ansia ecumenica. In particolare, poi, per ciò che riguarda questo aspetto, si tratta del pensare la Chiesa a partire dall'unità a lei donata, la cui visibilità è incrinata, ma che è la meta a cui aneliamo.

Se questo è il mio percorso, lasciatemi tuttavia testimoniare qualcosa sul percorso teologico delle donne.

3. La teologia delle donne

La mappatura della teologia delle donne, femminista e non, è assai complessa. Essa investe il sapere teologico nelle sue diverse flessioni e ancora la stessa teologia femminista ai temi antropo-sociologici del femminismo filosofico.

Gli anni '70 sono quelli di un primo apparire di una "teologia delle donne". Nel contesto delle teologie del genitivo, prende l'avvio una loro prima riflessione. La teologia politica in Europa (Dorothee Sölle), la teologia della liberazione in America Latina costituiscono il punto di partenza. A ciò si unisce la suggestione del "femminismo radicale". Pur se differenziato per aree linguistiche e culturali esso interloquisce vivacemente con la ricerca delle teologhe, le quali lo fanno più o meno proprio, o, sulle sue suggestioni, elaborano una personale loro ricerca. È obbligato riandare a Mary Daly, alla parabola che da *La Chiesa e il secondo sesso* la porta a posizioni post-cristiane.

Il *sex gender sistem* costituisce una delle forme del femminismo radicale nord-americano. Le sue istanze saranno recepite più di altre. Discorso analogo sul fronte europeo, circa il cosiddetto "pensiero della differenza" di Luce Irigaray e poi di Julia Kristeva ed Hélène Cixous.

È però il cosiddetto "femminismo accademico" a porre sul tappeto la questione dell'identità (si vedano, pur nelle loro diversità, le posizioni di Gayle Rubin, Carol Gilligan, Donna Haraway, Teresa de Lauretis) sino alla *queer theory* di Judith Butler degli anni '90.

Le teologhe si inseriscono nella più grande rivoluzione tra la fine del secolo XIX e l'inizio del secolo XX: l'accesso delle donne alla scolarizzazione sino al conseguimento dei gradi accademici. Operazione lunga e complessa che le vede accedere alle diverse lauree, fino a superare l'ultima barriera,

quella della medicina. Ultimissima, ovviamente, la laurea in teologia. Eppure è la prima ad essere stata richiesta. Ma la prima donna al mondo laureata ottenne solo l'alloro filosofico. Ci sono voluti secoli per rimuovere l'ostacolo. Le donne hanno conseguito il dottorato in teologia solo negli anni sessanta. Si sa che il diniego opposto alla veneziana Elisabetta Cornaro Piscopio si fondava sul «taceant mulieres in ecclesia» (*1Cor* 14,34). Come avrebbe potuto insegnare – questo il senso dell'alloro e dell'*anulus* dottorale – colei che per dettato esplicito dell'Apostolo ne era esclusa?

Nella Chiesa cattolica, come già detto, le donne accedono alle facoltà ecclesiastiche dopo il Vaticano II; a Roma a partire dal 1966. Nel 1970 due donne eserciteranno la docenza: Nella Filippi, che ottenuto il dottorato in teologia all'Angelicum vi viene chiamata a insegnare; Rosemary Goldie che, "per chiara fama", viene chiamata alla cattedra di teologia del laicato alla Pontificia Università Lateranense. Si può dire che lo scarto temporale tra il conseguimento dei gradi accademici e la docenza è veramente risicato. Come a Roma anche altrove le teologhe si trovano a insegnare rapidissimamente. Le protestanti con un leggero anticipo, le cattoliche immediatamente dopo. Tuttavia la generazione delle pioniere non avrà spazio accademico indipendentemente dalla confessione d'appartenenza. Il vizio sarà "generazionale". Sono nate troppo presto per mettere a buon fine gli studi perseguiti e rimuovere il pregiudizio che tocca in generale l'accesso all'insegnamento universitario delle donne, indipendentemente dalla disciplina e dalla confessione di fede.

Due delle protagoniste europee hanno tracciato le tappe del percorso in chiave fortemente autobiografica. Mi riferisco all'intervento di Catharina Halkes nell'annuario dell'ESWTR 1/1993 e a quello di Kari Elisabeth Børresen nel volume, da me curato, *Donne e teologia: bilancio di un secolo* (Bologna 2004, 131-142).

Catharina Halkes traccia la storia antica (1960-1975) e richiama espressamente l'apporto delle pioniere (Gertrud Heinzelmann, Mary Daly, lei stessa, Kari Elisabeth Börresen, Maria de Leebeeck, Elisabeth Gössmann, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Ida Raming, Else Kähler…); l'attenzione prestata alla questione donna dal Consiglio Ecumenico delle Chiese (e il contributo offerto da alcune donne, soprattutto d'area inglese e nord-americana); la sua personale esperienza nel contesto della Chiesa cattolica, le iniziative diverse, cattoliche e non, sino alla nascita dell' ESWTR, grazie all'impegno di Halkes stessa, di Luise Schottroff, Elisabeth Moltmann-Wendel, e altre ancora… ; presta infine attenzione all'anno internazionale della donna del 1975. Nelle note conclusive da conto degli sviluppi e delle pubblicazioni più recenti.

Kari Elisabeth Børresen entra nel merito dei termini cristianesimo e femminismo, indicando quest'ultimo come «l'affermazione teorica e l'attuazione pratica dell'autonomia delle donne in campo socio-culturale e il riconoscimento della loro capacità cultuale in quanto create a immagine di Dio». Entra nel merito dell'epistemologia dei *Women's Studies/Gender Studies* e dei loro ambiti; presenta la sua ricerca antropologica (gerarchia ontologica; subordinazione ed equivalenza; immagine di Dio; femminismo patristico; tipologia androcentrica); l'attenzione alla "matristica", ossia alle donne cristiane e al loro contributo nella comprensione di Dio come madre, di un mariocentrismo femminista. Chiude infine puntualizzando le prossimità e non del femminismo cristiano, nel divario confessionale e nella differenza nord-sud.

Queste testimonianze non ci danno però la mappa completa. Tecnicamente, la teologia al femminile e/o la teologia femminista sono in discontinuità con la cosiddetta "teologia della donna", soprattutto praticata da teologi maschi a metà del secolo XX. Le loro ipotesi sulla valenza teoretica della femminilità, il più delle volte, sfociano in una "mistica della femminilità" (Henri de Lubac, Louis Bouyer, Pavel Evdokimov, H.U. von Balthasar …).

Se, come si è fatto, la si vuole collocare nell'ambito delle teologie del genitivo, allora si dovrà espressamente dire della teologia femminista che è una teologia del genitivo soggettivo, ossia una teologia delle donne fatta dalle donne.

Queste puntualizzazioni non dicono però ancora i caratteri della teologia femminista che prossima ideologicamente ai movimenti di emancipazione ha una carica rivoluzionaria e militante diretta a una mutazione concreta dell'assetto intra ed extra ecclesiale. Donde la prossimità alla teologia della liberazione, alla teologia politica, alla teologia del contesto, alla teologia del processo… cose tutte risapute. Altrettanto importante è la carica esperienziale, l'afflato narrativo, la metodica questionante…

A metà degli anni '80 la mappatura distingueva: a) una corrente di collocazione intra ecclesiale, decisamente ancorata alla tradizione giudeo-cristiana (Letty Russel, Rosemary Radford Ruether, Phillis Trible, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Anne Carr – in America; Kari Elisabeth Börresen, Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel – in Europa); b) una corrente post-cristiana (ne è espressione soprattutto Mary Daly); c) una corrente indicata come *Goddess Religion* o *Goddess Spirituality*, la cui contestazione del patriarcato ipotizza un antecedente matriarcato segnato dal culto benefico della "dea" (Elizabeth Gould-Davis, Carol Christ, Naomi Goldenberg…).

La mappatura degli anni '90 è offerta dal n.1/1996 di *Concilium*: "Teologie femministe nei diversi contesti". In esso Elizabeth Green disegna le

contiguità al “pensiero della differenza” in alcuni contesti della teologia femminista italiana.

Prima di passare alle aree disciplinari, e dunque a vagliare l’apporto più significativo delle donne a quello che a mio parere rimane l’apporto più originale alla teologia del secolo XX, vorrei avanzare una precisazione sulla cosiddetta “teologia al femminile”.

Se ne possono dare due diverse e opposte letture. Sotto questo nome, infatti, si indica una teologia epigona, pur nella chiave del genitivo soggettivo, della teologia della donna elaborata dai maschi. Più nota come l’ “altro femminismo”, essa introietta il pregiudizio patriarcale e androcentrico e di fatto afferma acquisita la dignità della donne nella Chiesa senza avanzare richieste di cambiamento. L’ “altro femminismo” ha persino aspetti transconfessionali. Legge nella recettività e oblatività di Maria l’archetipo del femminile.

Ma “teologia al femminile”, almeno in Italia, ha anche un’altra storia. E’ nata piuttosto come modalità mediterranea di non confliggere, già nell’uso delle parole, con la controparte accademica e clericale. Attraverso questa espressione *soft*, meno polemica, si è cercato di guadagnarsi un diritto alla parola, soprattutto negli ambienti allergici apriori al lessico femminista.

Credo sia stata una strategia vincente grazie a cui non poche teologhe hanno potuto portare avanti la loro ricerca e contribuire alla migliore intelligenza delle donne sul piano della teoria e della prassi. Tanto più che la scelta obbligata di una lettura di genere si è posta sulla linea di una antropologia olistica e relazionale.

3.1. Le prospettive disciplinari

La ricerca biblica

Sono persuasa che l’apporto più significativo, e in ogni caso, il primo in ordine di tempo, venga dalla ricerca biblica delle donne. L’impegno destrutturante e poi ricostruttivo anima l’approccio alla Scrittura sin dai primordi del movimento femminista. Più che evocarne le protagoniste (Elisabeth Schüssler Fiorenza, innanzitutto) rinvio al progetto de “La Bibbia delle donne” e in essa ai volumi d’indole propriamente esegetica, alle curatrici e alle autrici dei diversi contributi. Credo che l’indice dei due volumi relativi all’Antico e al Nuovo Testamento, dica già l’ultimo sviluppo della ricerca. Penso si possa dire, senza alcun dubbio, che la produzione delle donne abbia riequilibrato una lettura inesatta e tendenziosa. Abbia soprattutto svelato i movimenti di rimozione della memoria o di manipolazione della stessa, restituendo le donne al loro protagonismo storico salvifico. D’altra parte, senza cadere in inutili apologetiche, anche il prendere atto dell’ipoteca

culturale soggiacente ai testi ci aiuta a promuoverne la lettura sulla linea di un dinamismo inclusivo. Si veda il n. 11 dell'Annuario dell' ESWTR (2003).

La ricerca sistematica

Dio, Cristo, Maria, la grazia, il peccato, la chiesa, i sacramenti… Non c'è pista sistematica che la riflessione delle donne non abbia percorso anche se, a mio parere, non con gli stessi risultati ottenuti a livello di ricerca biblica.

Una prima ricerca è diretta alle immagini femminili di Dio. Si tratta di recuperare la femminilità di Dio, dimensione altra e non meno significativa di quella unilateralmente maschile tramandataci dalle Scrittura e dalla teologia tradizionale. Vengono sottoposti a vaglio il concetto di paternità, la sua lettura patriarcale (Dorothee Sölle), le sue conseguenze sul piano del vissuto ecclesiale. Si riscoprono i modi altri del dire Dio, sino a coglierlo come madre, amante,amico/a (Sallie Mc Fague).

Da qui il passaggio a Cristo, alla sua maschilità, allo Spirito e alla sua ipotetica femminilità. Insomma un cantiere aperto trinitario, cristologico e pneumatologico in cui eccelle la produzione di Elizabeth Johnson.

In questo insieme tre nodi: la questione del linguaggio religioso, il rapporto Dio-mondo, l'"esonero metaforico" (cfr. Elizabeth Green, *Il filo tradito*, Torino 2011). Nodi che investono l'intera ricerca teologica.

Sul fronte mariologico rinvio alla sintesi di Valeria Schiefer-Ferrari, (*Mariologia. Dizionari San Paolo*, Cinisello B. 2006), di cui è anche curatrice. Ricordo come tra le prime ad accostare Maria in chiave femminista sia proprio Catharina Halkes, già ricordata. Una erosione profonda alla tradizione androcentrica veicolata dai cosiddetti dogmi mariani è stata operata da Kari Børresen sin dagli anni '70.

Sui temi propriamente antropologici l'apporto di Anne Carr (*Grazia che trasforma*, Brescia 1991[1988]). Senza dimenticare, nella prospettiva della creazione, l'eco-femminismo sempre più evidente nel percorso di Rosemary Radfort Ruether che negli anni '90 (*Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Brescia 1995 [1994]) sviluppa in questa direzione temi già frequentati negli anni '70 (*Per una teologia della liberazione della donna, del corpo e della natura*, Brescia 1976 [1972]). Sul tema l'Annuario ESWTR del 1994 curato da Mary Gray e Elizabeth Green. La "ricerca ecclesiologica delle donne" è stata oggetto di un intervento di Serena Noceti (cfr. *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, Bologna 2007,101-120). In esso, viene sottolineata la metodologia, sviluppata nell'ermeneutica dei testi, per altro propria in gran parte della produzione femminista. Essa «unisce… una vera e propria *pars destruens* – percorsi di

decostruzione dei paradigmi androcentrici –, a una ri-costruzione critica alla luce di presupposti teoretici provenienti dalle filosofie femministe, in particolare dal pensiero della differenza e dai *Gender studies*. La teorizzazione ecclesiologica si sviluppa sia con analisi esplicativo-diagnostiche dei processi ecclesiali, sia come critica anticipativo-utopica della *res* "chiesa" ». Noceti segnala i contributi d'area nordamericana legati ai nomi di Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Johnson, Anne Carr, d'area nord-europea dovuti a Hedwig Meyer-Wilmes, Elisabeth Gössmann, Kari Elisabeth Børresen, d'area latinoamericana e caraibica e dunque agli apporti di Ivone Gebara e Maria Pilar Aquino.

La consapevolezza sempre più compartita circa la presenza delle donne nella Chiesa, al passato come al presente, produce, secondo Noceti, due atteggiamenti diversi. Da una parte la Chiesa è sperimentata come luogo di marginalizzazione ed oppressione, come ambito di ingiustizia istituzionalizzata; dall'altra gli spazi ecclesiali vengono interpretati come luoghi di identificazione e di elaborazione del discorso di fede delle donne.

La ricerca ecclesiologica delle donne appare segnata da un continuo ricorso a fonti bibliche, patristiche e storiche. Non meno importanti sono la trasversalità ecumenica; la dichiarata interconnessione antropologica, escatologica e trinitaria; la prospettiva sociologica che porta soprattutto alla critica della prassi e dei modelli istituzionali.

Infine, la riflessione sulla *Lumen Gentium* orienta «ad aprire nuovi spazi di presenza e di potere delle donne, per delineare una forma nuova di chiesa. In particolare l'ecclesiologia femminista si pensa come ecclesiologia militante, politica, pubblica, "trasgressiva e sovversiva"».

La ricerca pratica

Non ho al riguardo una particolare competenza. È nell'ambito etico che si avverte più forte il legame con le filosofie femministe e i loro orientamenti. In particolare le donne teologhe si inseriscono sulla linea di un'etica relazionale. L'ambito pratico investe però anche la pastorale, l'ecumenismo, il dialogo interreligioso, la liturgia, la spiritualità.

Ambiti anche questi di un protagonismo teologico delle donne. Esemplifico con la ricerca liturgica in cui sono impegnate le francesi Monique Brulin, Odette Sarda, Hélène Bricout, la belga Michèle Clavier, la tedesca Nicole Emsley di Dinklage, l'americana Catherine Vincie, la cinese Anne Kai-Yng Chan.

Si vedano al riguardo gli Annuari ESWTR del 1998 sul tema delle "prospettive femministe in teologia pastorale" (curato Hedwig Meyer-Wilmes, Lieve Troch, Riet Bons-Storm); del 2009 sul "dialogo interreligioso" (curato

da Annette Esser, Katharina von Kellenbach, Annette Mehlhorn, Sabine Bierberstein, Ursula Rapp); del 2001 su “donne liturgia e ritualità” (curato da Susan K. Roll, Annette Esser, Brigitte Enzer-Probst, Charlotte Methuen, Angela Berlis).

Sul tema della spiritualità ancora il fascicolo di *Concilium* 5/2000 (“Nel potere della Sapienza: spiritualità femministe in lotta”).

La “tradizione delle donne”

Mi pare, infine, obbligato richiamare un ulteriore apporto della teologia femminista diretto a recuperare la cosiddetta “tradizione delle donne”.

Possiamo dire che non poche delle pioniere hanno dedicato la loro vita a questa indagine affascinante che ha rimesso in circolo la produzione delle donne, esegetica, mistica, in senso stretto teologica.

La proclamazione di Ildegarda di Bingen quale dottore della Chiesa – evento interno alla Chiesa cattolica ma non privo di ricadute esterne – è da ultimo proprio il prodotto di una fatica che ha ci restituito questa straordinaria e polivalente figura di monaca, scienziata, biblista, teologa, musicista, profeta. Su questa linea si sono mosse Elisabeth Gössmann, Kari Elisabeth Børresen e diverse altre alla loro sequela.

Se vogliamo, la teologia femminista è partita proprio da questo tipo di ricerca. Lì è avvenuto il passaggio dalla teologia del genitivo oggettivo a quella del genitivo soggettivo. Le prime ricercatrici, sulla soglia degli anni ’60, si iscrivevano ancora in un contesto “neutro”. Coglievano in questa presunta neutralità la garanzia della loro oggettività di studiose.

Ma la loro è stata per così dire una collocazione di transizione. Gioco forza è prevalsa una diversa e interpellante attenzione alla tradizione biblica e alle donne in essa, alla storia della comunità cristiana e al protagonismo operativo e teorico delle donne. Da qui la scoperta del filo rosso di una tradizione loro, alternativa, il più delle volte minoritaria, ma mai del tutto smarrita, che ha aperto la strada alla riflessione sistematica in tutti gli ambiti del sapere teologico.]

4. Un’incidenza ecclesiale della teologia delle donne?

Strumenti *ad hoc* – lessici, dizionari – consentono un approccio più circostanziato alla teologia prodotta dalle donne nel secolo XX. Io stessa ne ho tentato un consuntivo, oltre la soglia del 2000, promuovendo un colloquio su “Donne e Teologia. Bilancio di un secolo”. All’interno degli atti (Bologna 2004), viene anche offerta un’ampia mappatura geo-culturale, purtroppo con l’esclusione dell’Africa.

Di certo, almeno per le cattoliche, non ci sarebbe mai stata questa singolare stagione senza il Vaticano II. Dobbiamo al Concilio la possibilità concreta offerta ai laici e alle donne, religiose o laiche, d'entrare nell'agone teologico a pieno diritto. Certo a scorrere i saggi pubblicati altrove, ad esempio in America, si percepisce l'attenzione che la teologia presta alla riflessione delle donne. Non avviene la stessa cosa nel vecchio continente. Certamente non avviene in Italia. Segno evidente che molto resta ancora da fare.

Il mio personale convincimento è tuttavia che la soggettualità teologica delle donne è il fatto nuovo, il più rilevante della teologia del secolo XX, un vero "segno dei tempi"! Prima o poi con questo dato indiscutibilmente innovativo e significativo bisognerà fare i conti.

Resta tuttavia aperta la questione dell'incidenza delle donne teologhe nel vissuto vivo della Chiesa. Non dubito che esso ci sia stato ma mi riesce davvero difficile sia quantificarlo sia rilevarlo a livello planetario. Ad esempio – e questo è un fatto che investe sia il continente americano, nord e sud, sia l'Europa, è evidente che la presa di coscienza delle religiose, il loro inedito atteggiamento critico, così come il loro capillare coinvolgimento negli organigrammi diocesani, regionali e internazionali, sia conseguenziale all'accesso alla teologia di gran parte di loro. Diverse importanti teologhe sono religiose, anche con metodiche diversissime. Cito fra le tante Anne Carr, Elizabeth Johnson e Antonietta Potente. Molte hanno avuto o hanno parte attiva nei percorsi sinodali delle loro Chiese o delle conferenze episcopali nazionali o continentali. Lo stesso vale per le laiche. Penso alla presenza di Maria Teresa Santiso Porcile nel contesto latino-americano, ad esempio. Alla incisività dei percorsi anche ecclesiali di Maria Clara Luchetti Bingemer o di altre ancora.

Sicuramente le teologhe sono presenti negli organigrammi più disparati. E ciò vale anche a livello di Santa Sede. Ad esempio, il Pontificio Consiglio per i laici ha ufficialmente una "sezione donna".

La questione, se mai, è relativa alla collocazione delle teologhe chiamate a collaborare. Pur nella assoluta diversità delle situazioni, spesso l'impressione è che venga operata una selezione favorevole a un certo immobilismo tradizionalista. Donne sì, magari lusingate d'esserci, ma ben "affidabili" circa il rifiuto d'ogni spinta al cambiamento. Si ripete, insomma, quanto già accaduto nel 1975, anno internazionale della donna. La commissione allora istituita – era sul tappeto la questione dei ministeri – di fatto si spaccò. Il documento elaborato risultò insignificante e inefficace. Da quel momento in poi la cooptazione delle donne è sempre avvenuta su una selezione previa, garantista sul fronte dell'eventuale cambiamento. Venti anni dopo il

quadro è rimasto immutato, malgrado fosse una donna a guidare la delegazione della Santa Sede.

Sul fronte specifico della teologia, per quanto riguarda la vicenda europea, dopo un periodo di *leadership* francese si è passati a una attiva militanza d'area tedesca. Se l'Olanda, e in genere il nord Europa nei fervori dell'immediato Concilio, hanno avuto un ruolo chiave, oggi c'è un impegno comune e condiviso che investe anche la Spagna e l'Italia.

Se, nell'orizzonte cattolico, prendiamo come *specimen* il Vaticano II e le sue istanze di riforma, costateremo come il lavoro delle teologhe abbia supportato e soprattutto movimentato la riforma liturgica e la sua attuazione, ad esempio; così come sono indubbie le ricadute della fatica esegetica delle donne. Il capitolo V della *Mulieris Dignitatem* non avrebbe potuto essere scritto senza l'appassionata ricerca delle donne. Ma proprio questo stesso documento ci dice anche l'incompletezza dell'ascoltarle.

Quanto alla ricezione dell'ecclesiologia di comunione le donne se ne sono fatte bandiera, ma anche lì cozzano contro la residua contrapposizione chierici-laici, contro una visione gerarcologica e piramidale, ben lungi dall'essere stata sconfitta. E, d'altra parte, le donne teologhe sono in prima linea in associazioni, gruppi, movimenti, comunità di base che si ispirano e promuovono l'utopia conciliare.

Significativo è ancora l'impegno delle teologhe sul fronte operativo dell'ecumenismo, del dialogo interreligioso, del dialogo interculturale, del rapporto Chiesa mondo, della cura del creato, di un'etica solidale…

Va anche detto che l'efficacia e la visibilità sono maggiori là dove le teologhe sono garantite sotto il profilo professionale.

Ovviamente l'incidenza non corre solo sul versante ecclesiale, ma anche su quello civile e culturale. Tutta da verificare è, dunque, l'udienza che le teologhe hanno nella società. Qui, in particolare, la loro visibilità ed efficacia cresce nella misura in cui condividono le battaglie delle femministe laiche: filosofe, sociologhe, psicologhe, politiche, giornaliste, saggiste… Un punto nodale è certamente la battaglia per i cosiddetti diritti umani, per il riconoscimento pieno della dignità delle donne, da ultimo gravemente offesa da tutti quei "delitti di genere", primo tra tutti il femminicidio che, a livello sociale, appaiono proprio come risposta alla messa in crisi del sistema patriarcale e del ruolo assegnato in esso alle donne.

Nelle sinergie di visibilità certamente ha un suo peso la risorsa associativa, l'aver dato vita a forme di collegamento nazionali e internazionali. Esse diventano un prezioso strumento d'interlocuzione sia con le associazioni teologiche tradizionali, nelle quali le donne sono oggi, ovviamente presenti anche con ruolo di responsabilità, sia con le associazioni laiche di

diversa ispirazione, comunque tese a rompere il circolo dell'invisibilità e dell'esclusione.

La difficoltà maggiore credo oggi venga della crisi culturale che muove da lontano e si protrae senza che se ne vedano ancora soluzioni. Alle donne teologhe si pongono, dunque, sfide non di sola e pura concettualizzazione, ma d'operatività risolutiva sia sul piano ecclesiale che su quello sociale.

Un proverbio latino suona : «*gutta cavat lapidem*» – la goccia scava la pietra. La questione, dunque, a mio avviso, richiede una pazienza tenace. Si tratta di un'arte che le donne ben conoscono e che a lungo andare inciderà anche la resistenza della società e della Chiesa e ci aprirà a un mondo finalmente diverso e armonioso nella felice sinergia d'ogni risorsa e d'ogni dono. La teologia delle donne è una tessera non irrilevante di un mosaico bellissimo, tutto ancora da comporre.